O VELHO CEGO: UMA REFLEXÃO KRAHÓ SOBRE O CONTATO INTERÉTNICO[1]

LUÍS R. CARDOSO DE OLIVEIRA
Universidade de Brasília

> A relação entre o mito com o real é indiscutível, mas não sob a forma de uma *representação*. Ela é de natureza dialética e *as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais. Isto, aliás, acontecerá sempre que o mito procure exprimir uma verdade negativa.* [Lévi-Strauss, 1970: 39; segunda ênfase minha]

"O Velho Cego" é a versão Krahó do conto de João e Maria, dos irmãos Grimm, publicado em várias línguas e muito difundido no mundo ocidental como um todo. Embora a pesquisadora que publicou a estória afirme que esta versão se caracterizaria pela ausência de contribuição indígena (Chiara, 1961/2: 356), o que nos chamou atenção no texto foi exatamente a articulação original de problemas indígenas com temas ocidentais, através da qual os Krahó procuram pensar a sua experiência. O que segue é um exercício de análise estrutural que, como em outras oportunidades, revela grande

1. Uma versão preliminar deste artigo foi elaborada originalmente no final dos anos setenta, e seria publicada em *Pesquisa Antropológica*, revista artesanal editada por Julio Cezar Melatti e Martin Alberto Ibáñez-Novion que se viu obrigada a encerrar suas atividades antes da publicação do trabalho. Esta versão foi divulgada em 1991 na *Série Antropologia* da Universidade de Brasília, e foi com grande satisfação que abracei a idéia de rever o trabalho para publicação neste número especial do Anuário Antropológico em homenagem ao Melatti. Além de ter sido a principal referência para a redação do texto, assim como em minha curta experiência de pesquisa entre os Krahó, Melatti tem sido um interlocutor arguto e um amigo generoso nestes quase trinta anos de convivência acadêmica. Aliás, devo agradecer a ele a digitalização dos gráficos distribuídos ao longo do texto.

Anuário Antropológico/99: 71-93
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002

rentabilidade para o desvelamento de dimensões significativas das relações sociais. Nesse caso, aspectos importantes da visão nativa sobre o contato interétnico. Entretanto, ao invés de proceder a análise através da comparação da estória Krahó com as versões ocidentais do conto, privilegiando a unidade entre as diversas versões, optamos por tentar abstrair a estória do Velho Cego de suas congêneres ocidentais procurando fazer uma análise mais colada na mitologia do grupo e no contexto etnográfico.[2]

A estória

Assim como o mito de Auké, analisado por Da Matta (1973: 63), a estória do Velho Cego também pode ser dividida em duas partes. Na primeira, que vai do abandono das crianças pelos pais adotivos até o isolamento do rapaz na "barroca funda", a estória retrata uma situação que se desenvolve no âmbito da sociedade Krahó. Enquanto na outra, que vai do aparecimento dos rapazes que separam o casal de irmãos até a integração do menino (rapaz) no mundo dos brancos, há uma reflexão sobre o contato interétnico onde os Krahó procuram uma alternativa para controlar uma situação que põe em perigo a "ordem tribal".

Seguindo o método proposto por Lévi-Strauss (1975: 243ss), começaremos nossa análise resumindo o mito[3] ao menor número possível de orações para depois montarmos os mitemas, ou feixes de relações que contém a estrutura do mito: (1) mulher morre deixando meninos órfãos; (2) os meninos são abandonados pelos pais adotivos; (3) os meninos encontram o velho cego (que mora no meio do mato e tem muito amendoim em casa mas não tem criação de espécie alguma; (4) o menino é bem sucedido nas suas ações (consegue enganar o velho, mata o bicho feio, e fica rico); (5) a menina é pega em flagrante tentando roubar o velho cego; (6) o velho cego tenta

---

2. Desse modo, a única versão a ser analisada será aquela publicada por Vilma Chiara (1961/2: 352-355). Para melhor compreensão do leitor, reproduzimos a estória no apêndice ao final do texto.

3. Daqui em diante utilizaremos, indiferentemente, os termos mito e conto para nos referirmos à estória do Velho Cego, pois, segundo Lévi-Strauss (1976: 136) "Os contos são mitos em miniatura, onde as mesmas oposições estão transpostas em pequena escala."

matar os meninos; (7) os meninos matam o velho; (8) a menina (moça) tenta livrar-se (separar-se) de seu irmão (primeiro põe prego nas orelhas dos cachorros para que não ouvissem o chamado de seu irmão e depois abandona o menino (rapaz) na barroca funda); (9) dois civilizados tentam matar o rapaz com o consentimento da irmã; (10) dois homens tiram o rapaz do buraco (barroca funda); e (11) o rapaz vai para a cidade grande (mata o bicho ruim e fica rico).

Montando os mitemas, teríamos o seguinte quadro:

A *Relações entre meninos e velho*	B *Relações entre irmão e irmã [homem/mulher]*	C *Relações entre meninos e sociedade*	D *Relações entre índios e brancos*
Meninos órfãos		Meninos são abandonados pelos pais adotivos	Dois civilizados tentam matar o rapaz
Velho cego	O menino é bem sucesido nas suas ações		
	A menina é pega em flagrante roubando o velho cego		Dois homens tiram o rapaz do buraco
		O velho cego tenta matar os meninos	
		Os meninos matam o velho cego	
	A menina (moça) tenta livrar-se de seu irmão		O rapaz vai para a cidade grande (fica rico)

Passaremos agora a examinar as relações contidas em cada coluna para depois analisar-mos o significado do conto a partir da relação entre as colunas.

a) Relações entre meninos e velho

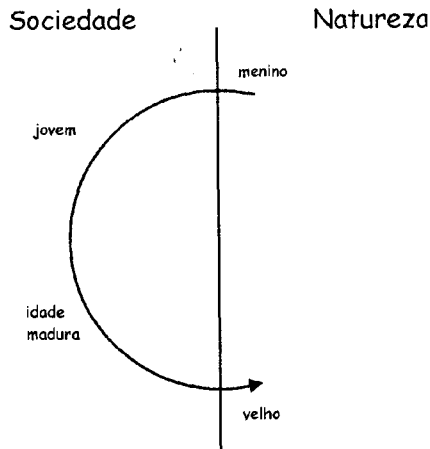
Para que se tenha um bom entendimento das ações dos personagens no mito é necessário contextualizá-los nas categorias a que pertencem na sociedade Krahó. Desse modo não podemos deixar de mencionar alguns aspectos sobre as categorias nativas de "crianças" e "velho", bem como o seu papel na organização social do grupo.

As crianças Timbira, grupo lingüístico do qual os Krahó fazem parte, passam a maior parte de seu tempo brincando e há grande tolerância por parte dos adultos em relação ao seu comportamento (Da Matta, 1973: 34). Com exceção de um ou outro serviço eventual, as crianças não tem grande participação nas atividades sócio-econômicas do grupo. Em outras palavras, as crianças ainda não estão submetidas às normas do grupo e gozam de ampla liberdade; mesmo quando cometem alguma gafe não lhes é cobrado o comportamento correto e normalmente provocam muitos risos nos adultos (Melatti, 1978: 66-67). Por outro lado, o desconhecimento do código do grupo e a falta de controle da sociedade sobre suas ações colocam as crianças em um estado de certa ambigüidade que, em determinadas circunstâncias, lhes permite desempenhar o papel de mediadores entre a sociedade e a natureza (Da Matta, 1973: 34 e 35).

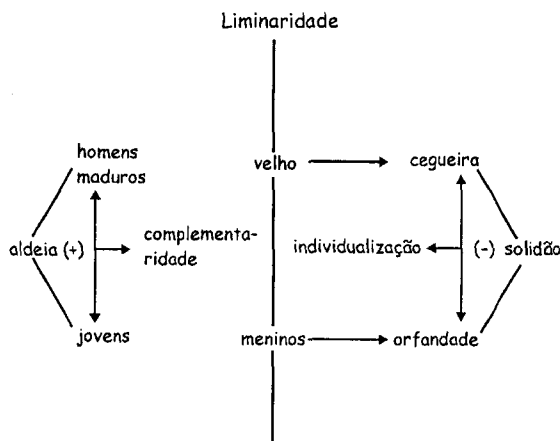
As crianças do mito, além de se encaixarem bem no quadro pintado acima, têm a qualidade de serem órfãs. De fato, não há nenhuma incompatibilidade entre a orfandade e a vida em sociedade. Esta possibilidade é, inclusive, prevista pela cultura indígena e normalmente as crianças que se encontram nesta situação devem ser criadas pela tia paterna ou pela avó paterna (Melatti, 1978: 64). Entretanto, isso não evita que os órfãos sejam estigmatizados. Se por um lado esses indivíduos podem ser vistos como uma carga a mais para a família elementar e para o grupo doméstico[4], por

4. Como o grupo doméstico é composto pelos parentes da mãe (normalmente são grupos de irmãs que moram juntas com os seus maridos) e as crianças são adotadas pelos parentes do pai, a mudança de grupo doméstico parece ser inevitável.

outro, estão sujeitos à acusação de feitiçaria por serem diferentes dos outros. Pois, nestas sociedades a diferença e a mudança costumam ser vistas negativamente, como uma ameaça à ordem tribal, e os indivíduos que possuem estas qualidades são sempre os primeiros suspeitos de feitiçaria.

A situação do velho, mesmo que por razões diversas, tem algumas semelhanças com a das crianças. Como estes, a sua participação nas atividades econômicas do grupo é irrelevante. Além disso, os velhos são afastados das decisões "tanto no plano da vida coletiva como no plano da vida doméstica" (Melatti, 1978: 73) e, assim como as crianças passam a maior parte do tempo brincando, os velhos passam a maior parte do dia dormindo. De resto, a liberdade que as crianças têm de desrespeitar as normas do grupo é readquirida pelos velhos que, a partir de uma certa idade, ficam livres de uma série de tabus que tinham que obedecer durante a juventude (Melatti, 1978: 73-74). Pode-se dizer que ao mesmo tempo que os meninos estão em um processo de integração à sociedade (as meninas, assim como as mulheres estão sempre em uma situação liminar entre a natureza e a sociedade), os velhos caminham em direção inversa.

Por outro lado, a cegueira do velho, juntamente com o fato de morar sozinho no meio do mato, acentua a ambigüidade de nosso personagem.

Interpretando a cegueira como uma doença verificamos que o velho cego reúne os dois requisitos para que um indivíduo se torne Xamã [curador ou feiticeiro, de acordo com o caráter de suas ações] (Melatti, 1970: 65 a 77). De acordo com Melatti todos os Xamãs Krahó receberam seus poderes (normalmente de um animal ou vegetal) quando estavam doentes e encontravam-se sozinhos (afastados do grupo), reproduzindo a experiência vivida por Tirkre, um dos heróis da mitologia Krahó (Melatti, 1970: 65-77).

Além disso a cegueira durante a velhice pode ser atribuída à quebra de um tabu alimentar durante a juventude (Melatti, 1978: 74), o que por si só colocaria o "velho cego" em uma situação liminar. A propósito, na cultura Krahó, existem alguns rituais que permitem ao indivíduo que se encontra em uma situação liminar, por ter infringido alguma norma do grupo, reintegrar-se à sociedade; como exemplo, poderíamos citar o rito de reintegração do assassino, Ramkókuhem (Melatti, 1978: 124 a 126). Nesse sentido é possível que o velho não tenha realizado nenhum destes ritos (se é que neste caso existe ritual de reintegração previsto pela sociedade) optando pela permanência na liminaridade.

De qualquer forma, o que gostaríamos de acentuar por ora é a situação duplamente liminar (ambígua) em que se encontram o velho e o casal de

irmãos (os órfãos) quando se interrelacionam. O quadro acima caracteriza bem a identidade que o mito estabelece entre o velho cego e os irmãos.

b) Relações entre irmão e irmã (homem/mulher)

As relações entre irmão e irmã que aparecem no mito estão permeadas por quatro categorias nativas e são duplamente problematizadas: de um lado acentuam a oposição homem/mulher e, de outro, a oposição afins/consangüíneos.

Entre os Krahó todas as decisões que dizem respeito ao destino do grupo (da sociedade), da mesma maneira que a iniciativa do contato com estranhos, é de responsabilidade masculina (Cardoso de Oliveira, 1978: 2 e 6). Por outro lado, cabe às mulheres a organização das atividades domésticas. Essas qualidades e essa divisão de trabalho são enfatizadas no mito. As iniciativas e as decisões são sempre tomadas pelo menino, tais como: roubar o amendoim do velho, e enganar o velho com o rabo do calango. Nessa direção, as únicas vezes em que a menina toma a iniciativa é sempre mal sucedida; é pega em flagrante quando tenta roubar o amendoim do velho cego e não consegue imobilizar os cachorros para livrar-se do irmão. O fato do cachorro fêmea tomar a iniciativa de ataque contra os animais que se defrontam com o menino não invalida o nosso argumento; pois, em primeiro lugar, a cadela é mais valorizada nas caçadas porque, de acordo com os Krahó, durante o cio o cachorro macho não se dispõe a perseguir a caça com a mesma energia da fêmea (Melatti, 1978: 43). Além disso, é o cachorro que define todos os combates, matando seus oponentes.

Contudo, para os fins de nossa análise a oposição entre afins e consangüíneos merece maior atenção. No princípio da narrativa a relação de consangüinidade entre os meninos órfãos não apresenta maiores problemas; menino e menina ajudam-se mutuamente e conseguem transpor as barreiras que se antepõem à sua marcha. Todavia, quando passam para o segundo estágio do ciclo de vida[5], tornando-se, respectivamente, rapaz e moça, a situação fica insustentável. Agora, a vida em comum fora da aldeia propicia a deflagração do incesto e constitui uma ameaça para a sociedade.

---

5. Para maiores informações sobre o ciclo de vida dos Krahó, consultar Melatti (1978: 64-74).

A partir de certo momento, além da narrativa passar a referir-se aos irmãos como rapaz e moça, o conto fornece outras indicações de que a passagem de estágios de idade foi efetivada. O fato de o menino começar a caçar, assim como o relacionamento da menina com os dois rapazes que aparecem logo depois,[6] estão de acordo com a caracterização feita por Melatti (1978: 67-68 e 71) dos indicadores da passagem de criança à jovem.

De fato, a moça toma a iniciativa de provocar a separação do rapaz por duas vezes, mas fracassa em ambas. A separação só é alcançada quando o rapaz fica desapontado com a sua situação e, ressentido com a irmã, resolve partir para tentar a vida sozinho. De resto, reforçando o argumento anterior, a moça nega sistematicamente a instituição de relações de reciprocidade com seu irmão, não permitindo que a relação de consangüinidade que os une se transforme em uma relação de afinidade.[7]

c) relações entre meninos e sociedade

As relações entre meninos e sociedade já foram parcialmente assinaladas na discussão da coluna anterior, notadamente no que se refere a ameaça de incesto que a convivência entre o casal de irmãos colocava sobre a sociedade. Porém, a primeira reação da sociedade contra os meninos não engendra exatamente uma oposição entre as partes. Como vimos anteriormente, embora os Krahó admitam a presença de órfãos na sociedade, o fato de os pais adotivos abandonarem as crianças na mata porque a mãe estava com preguiça de criá-los assinala o plano secundário em que estes indivíduos são postos pela sociedade. Dificilmente uma mulher tentaria livrar-se de seus filhos "legítimos" por estar com preguiça, e não temos conhecimento de outros mitos ou dados etnográficos, em que esta possibilidade se apresente.

---

6. A maneira como os rapazes se dirigem à menina (moça) reproduz a verbalização da "cantada" Krahó. De acordo com informações que obtive no campo, quando um homem quer "abaini" (copular) com uma mulher fica olhando para ela até que tendo passado um determinado período de tempo faz a abordagem: "vamos mais eu ali?". A utilização dos mesmos termos e o contexto em que a ação se desenrola não deixam sombra de dúvida quanto a relação entre a moça e os dois rapazes.

7. Segundo Melatti, um indivíduo pode transformar um afim em consangüíneo e vice-versa, bastando para isso mudar o tipo de relacionamento que mantém com ele (1978: 55).

Por outro lado, a estigmatização a que estão sujeitos os órfãos tem implicações que parecem sustentar o nosso argumento. Isto é, a tentativa de eliminação dessas crianças pode ser vista como uma medida de caráter preventivo para: a) proteger a sociedade contra feiticeiros em potencial; e/ou, b) não investir em crianças que, tendo grandes possibilidades de se tornarem feiticeiros, a sua eliminação pela sociedade seria apenas uma questão de tempo.

Em um segundo momento a preocupação da sociedade em relação ao destino das crianças já se prende a um outro aspecto. O fracasso da sociedade em eliminar os meninos na primeira tentativa, pois os meninos conseguem sobreviver ao abandono, coloca em risco a ordem social na medida em que um casal de crianças inicialmente inofensivas, quando tornam-se jovens (moça e rapaz) tendem a desenvolver uma relação incestuosa[8]. Nesse sentido, a intenção do velho cego de matar as crianças pode ser interpretada como uma segunda tentativa da sociedade de eliminar o casal de irmãos, agora, com o objetivo de evitar a possibilidade de incesto que se aproxima. Após um período de quatro meses na casa do velho as crianças se desenvolviam com rapidez, principalmente aos olhos do velho que acreditava que o rabo do calango era o dedo do menino.[9]

Por outro lado, os meninos são salvos por *Papam* (como é chamado o sol, um dos heróis míticos dos Krahó) que, prevenindo-os das intenções do

---

8. Embora os casos de incesto na sociedade Krahó não sejam tão raros e, de acordo com Melatti, as punições previstas para estes casos sejam "puramente sociológicas" ["Assim, se, por exemplo, um homem deflora uma parenta, a indenização que deve dar é superior a que normalmente se espera por este ato" (1978: 55)], a categoria "irmã" encontra-se no grupo de parentes com os quais esse tipo de relação não é permitida em hipótese alguma, a saber, as mulheres do mesmo segmento residencial do rapaz.

9. Poder-se-ia dizer que a intenção do velho sempre foi de matar as crianças e, dessa forma, a decisão teria sido tomada antes delas crescerem ? fato que seria confirmado nas versões ocidentais do conto (Romero, 1965: 317 a 321; e Grimm, 1960: 57 a 63). Contudo, com exceção da prisão no quarto a que os meninos são submetidos, parece que o velho trata bem as crianças e que elas lhe são gratas. Pois, enquanto nas versões ocidentais o menino engana a velha com um rabo de lagartixa (Romero, 1965: 318), com objetivo de aparentar-se magro e subnutrido (consciente de que o seu desenvolvimento significaria a morte), na versão indigena o menino mostra um rabo de calango com a intenção de demonstrar o crescimento que ele e a irmã estavam tendo, ignorando as segundas intenções do velho. O fato de os meninos só tomarem conhecimento da intenção do velho após o aviso de *Papam* parece reforçar o nosso argumento.

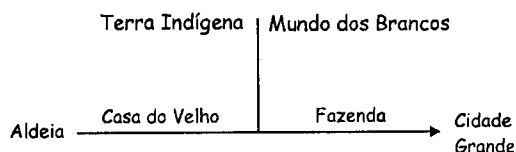
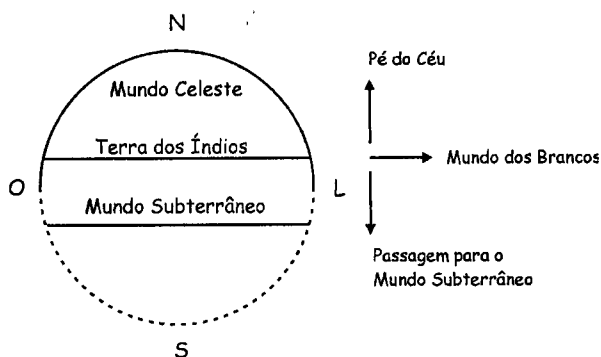
velho cego indica-lhes a maneira de resolverem o problema. Como nos diz Melatti (1972: 10), nos mitos de sol e lua, o sol sempre aparece para tirar lua do perigo que lhe aflige e é com ele que os Krahó contam para tirá-los de situações críticas. Assim sendo, sua intervenção no mito, a favor das crianças, nos parece natural e esperada. Entretanto, ainda poder-se-ia colocar um problema: se *Papam* é o herói mítico que auxilia o grupo indígena a livrar-se de situações críticas, porque ajudaria crianças cuja sobrevivência ameaça a ordem tribal? A nosso ver, se contextualizarmos melhor a atuação de sol, notaremos que sua intervenção não é a favor da desordem social nem contraditória com a visão dos Krahó a seu respeito. *Papam* não corre em auxílio de um casal de jovens cujas relações são potencialmente incestuosas, mas atua em favor de um menino e de uma menina que se vêem ameaçados pela morte. Como assinalamos acima, quando o velho resolve matar o casal de irmãos estes ainda são crianças e o seu rápido desenvolvimento é apenas aparente, resultante do artifício que o menino utiliza para enganar o velho.[10]

d) relações entre índios e brancos

Até aqui vimos como a sociedade indígena se debate para resolver um problema criado por ela mesma, isto é, a impossibilidade (dificuldade) de impedir a concretização de relações incestuosas entre irmãos germanos, decorrente do isolamento compulsório a que as crianças são submetidas quando são abandonadas pelos pais no mato. Entretanto, o problema aparece de forma repentina e sem maiores explicações. Pois, apesar de os possíveis problemas enfrentados pelos órfãos na sociedade Krahó e da discriminação a que estão sujeitos, o padrão cultural não reza que as crianças adotadas sejam eliminadas do grupo. Por outro lado, o fato de os órfãos serem em número de três, e de que apenas dois (o casal) são abandonados, nos leva a suspeitar que o problema teria sido forjado pela sociedade para que permitisse a reflexão sobre uma situação mais complexa para a qual a sociedade Krahó ainda não teria encontrado uma estratégia adequada de enfrentamento.

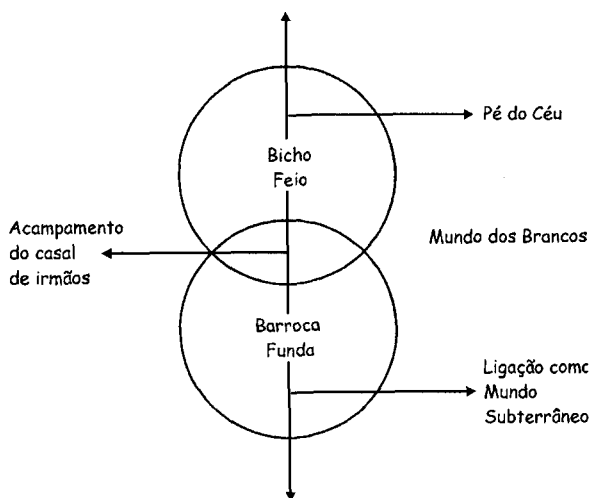
---

10. O fato de o menino ser bem sucedido em relação à imagem que transmite ao velho não significa que também tenha enganado *Papam*.

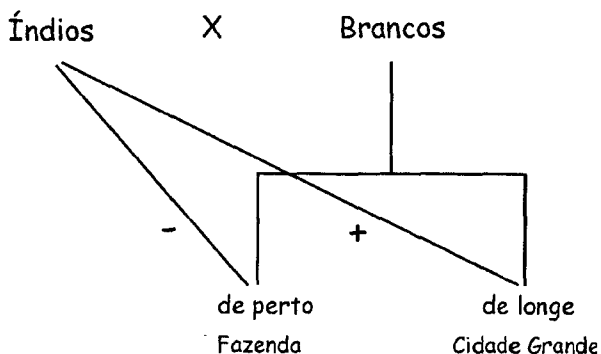
Nesse sentido, o desenrolar da narrativa introduz o problema das relações entre índios e "civilizados" repensando a problemática colocada no mito de Auké (Da Matta, 1973: 19-63). Aqui os Krahó já partem da existência do homem branco e complexificam a situação de contato, como mostra a trajetória de nosso personagem principal, que sai da aldeia, passa pela casa do velho cego e prossegue sempre na mesma direção até chegar na cidade.

Mas para entendermos melhor todas as passagens do mito e o percurso do menino faz-se necessário alguns esclarecimentos sobre as representações compartilhadas pelos Krahó em relação ao Universo.

Segundo Melatti (1978: 97) os Krahó dividem o Universo em três níveis: celeste, intermediário, e subterrâneo. E a leste as três unidades cósmicas se interligam através do pé do céu e do buraco por onde passou o homem que foi ao mundo subterrâneo (Melatti 1978: 98 e 297). Desta forma a concepção do universo Krahó poderia ser representada como no gráfico acima.

Acreditamos que a passagem para o mundo dos brancos também seja concebida a leste da aldeia e, conseqüentemente, próxima ao pé do céu e ao buraco que liga a terra ao mundo subterrâneo.

Nesse sentido, Melatti obteve as seguintes informações dos Krahó: (1) "Os civilizados, outrora, estavam do lado de fora desta cúpula" (o informante está se referindo à cúpula celeste cujas extremidades delimitam a terra dos índios) (1978: 95); e (2) "os índios, que outrora habitavam junto ao pé do céu, migraram para o lugar onde moram atualmente. Rumando sempre para oeste, mudando sempre de aldeia" (: 97).

Agrupando as duas informações, podemos supor que as constantes migrações para oeste estejam relacionadas com a penetração dos brancos (que no passado viviam fora da área delimitada pela cúpula celeste) na terra indígena e, se estivermos certos, a ligação entre o mundo dos índios e o mundo dos brancos também estaria a leste.

Mas voltemos ao mito. O primeiro contato de nosso herói com o elemento "civilizado" se dá quando entra na "barroca funda" onde é abandonado por sua irmã que acompanha os dois rapazes, os quais cortaram a corda que seu irmão havia utilizado para descer, mantendo-o preso lá dentro. Embora a estória não diga nada a respeito da origem étnica dos dois rapazes, o contexto em que aparecem, bem como o prosseguimento da ação, indicam a sua identidade "regional" ("civilizado"). Além de a irmã, que se une aos rapazes, reaparecer morando em uma fazenda e, portanto, no mundo dos brancos, os novos companheiros da irmã entram em cena no momento em que uma série de circunstâncias indicam que o casal encontra-se exatamente no ponto de interseção entre o "pé do céu" e o buraco que liga a terra dos índios ao mundo subterrâneo. Poucos instantes antes dos rapazes aparecerem o irmão da moça voltava de uma caçada na qual fora obrigado a enfrentar um "bicho feio". Este fato seria o primeiro indício de que os irmãos estariam próximos ao "pé do céu", pois segundo Melatti (1978: 97-98), "bicho feio" é a categoria que os Krahó utilizam para identificar (classificar) todos os animais que habitam esta região. Por outro lado, quando os

rapazes encontram a moça seu irmão está apanhando água na "barroca funda" que, devido à sua localização de proximidade ao "pé do céu", simboliza a passagem para o mundo subterrâneo.

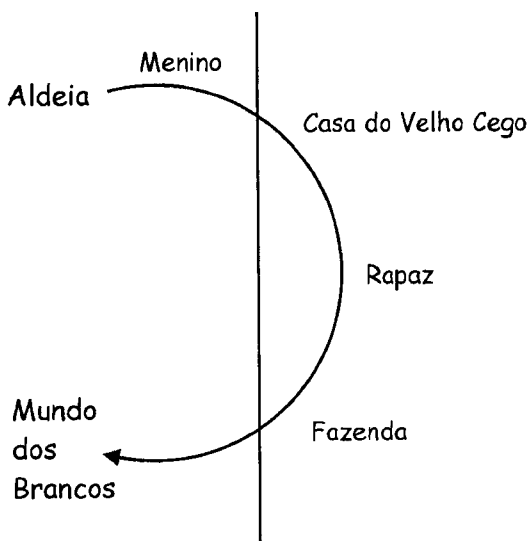
Depois disso, dois homens tiram o rapaz de dentro da "barroca funda" (segundo contato com os brancos), julgam-no morto e deixam-no no chão. Os cachorros fazem com que o rapaz reviva e ele sai atrás da irmã, encontrado-a em uma fazenda, onde dá-lhe uma surra e parte para a cidade grande sozinho. Na cidade grande o rapaz recebe uma oferta de um homem rico para matar um "bicho ruim" que comia gente na rua. Então ele mata o bicho, ganha muito dinheiro, e fica rico.

A experiência diversa que o rapaz tem com indivíduos da sociedade nacional chama a atenção para a maneira como os índios classificam os brancos. Com os rapazes que levam sua irmã embora nosso personagem estabelece uma relação negativa e com o homem rico da cidade uma relação positiva. Essa dicotomia entre os brancos de longe e os brancos de perto reflete o conflito permanente entre os Krahó e os fazendeiros que circundam a reserva indígena (Melatti, 1972: 14-20), em oposição a "cordialidade" com que são tratados pelos brancos de cidades grandes, como Rio de Janeiro e São Paulo, com os quais tiveram contato.

A análise propriamente dita

> Nossa concepção das relações entre o mito e a realidade restringe, sem dúvida, à utilização do primeiro como fonte documental. Abre, porém, outras possibilidades, pois, renunciando a encontrar no mito um quadro da realidade etnográfica sempre fiel, ganhamos um meio de chegar, às vezes, às categorias inconscientes. [Lévi-Strauss, 1970: 40]

Como sugere Lévi-Strauss tentaremos desvendar as representações (inconscientes) que permeiam as contradições apresentadas no mito. Já dissemos que o mito do Velho Cego é uma reflexão sobre a dependência ou subordinação indígena em relação ao mundo dos brancos, na qual se encontra a sociedade Krahó em decorrência da situação de contato. Isto é, uma reflexão a partir da consciência da perda da autonomia desta sociedade após o aparecimento do homem branco [11]. Essa consciência é reforçada na resolução do problema colocado na primeira parte do mito que, como mencionamos acima, serve apenas de introdução ao tema dominante da narrativa, quando a separação definitiva do casal de irmãos - cuja união ameaça a ordem tribal - tem lugar no mundo dos brancos (e portanto, fora do raio de ação dos Krahó) após várias tentativas fracassadas da sociedade indígena para solucioná-lo.

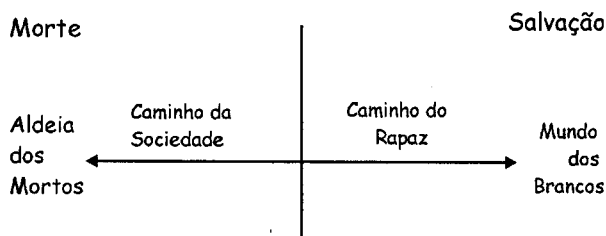
À primeira vista a integração do "rapaz" no mundo dos brancos poderia sugerir que o mito de fato oferece uma alternativa razoável para a resolução do impasse em que se encontram os Krahó. Contudo, uma análise mais profunda das condições que caracterizam a trajetória do "rapaz" não permite tal interpretação. Como nos mostra o gráfico abaixo, o percurso realizado pelo menino aponta para uma série de anormalidades que enfatizam o caráter excepcional de sua experiência. Depois de ser abandonado no mato o único indivíduo do grupo tribal com quem se relaciona é o velho cego que, além se ser velho, a sua anomalia coloca-o numa condição duplamente liminar (como vimos anteriormente a própria velhice já lhe asseguraria esta condição) que atesta a sua falta de capacidade como elemento socializador.

11. Ver a análise de Da Matta sobre o mito de Auké que já citamos neste trabalho e a discussão correlata de Melatti (1972) sobre este tema.

Não podendo ser socializado o menino cresce (biologicamente) mas não aprende as normas do grupo e não passa para o estágio seguinte. Em outras palavras, o menino torna-se rapaz mas não atinge o *status* de "jovem", para utilizar uma categoria nativa.

Essa ambigüidade que caracteriza o "rapaz" é simbolizada em alguns momentos do mito. Nas duas vezes que sai para caçar, o "rapaz" mata um par de jacus e o jacu é concebido como um animal ambíguo. O jacu é bom corredor, mas vive no mato[12], e apesar de ser um animal selvagem é constantemente encontrado no meio da criação (animais domésticos) junto com as galinhas (Melatti, 1978: 46). De resto, a tentativa de permanecer ao lado da irmã (o "rapaz" só se separa da irmã após o segundo atentado que ela

12. Os Krahó classificam os animais, de acordo com a sua velocidade, entre os que habitam o campo e a mata. O mito de Witi que conta como os animais se dividiram entre o campo e a mata assinala que o Jacú, como corredor, deveria ficar no campo, mas preferiu a mata (Melatti, 1978: 314).

comete contra ele) demonstra a sua ignorância a respeito das normas do grupo e da ameaça que atinge a ordem tribal.

Desta forma, na medida em que o rapaz não consegue tornar-se um "jovem", isto é, não chega a ser considerado um *Mehim* (índio) pela comunidade Krahó, a sua integração ao mundo dos brancos não pode ser vista como uma alternativa de enfrentamento da situação de contato, mesmo no plano individual. Seguindo este raciocínio, poderíamos dizer que, de acordo com o mito, mesmo quando a integração ao mundo dos brancos é possível, o sucesso desta integração está na dependência da perda da identidade tribal, ou seja, a integração é possível, mas como brancos e não como índios.

Por outro lado, é interessante notar que o caminho percorrido pelo rapaz segue a direção oposta ao trajeto que vem experimentando a sociedade Krahó. Mas, quais seriam as implicações desta constatação?

Enquanto o "rapaz" se dirige para o leste a procura da salvação e é bem sucedido na integração ao mundo dos brancos, a sociedade caminha para o oeste, em direção a aldeia dos mortos (Melatti, 1978: 92), que em última instância simboliza o fim (a morte) dos Krahó como um grupo. Além disso, a indicação de que este deslocamento da sociedade estaria sendo imposto pelos brancos – "civilizados" – (ver discussão acima) fundamenta o caminho seguido pela reflexão indígena (através do mito) sobre o contato interétnico, a procura de uma solução para a situação crítica em que a sociedade se encontra desde o aparecimento do homem branco.

Conclusão

Ao longo de nossa análise tentamos demonstrar que o mito do Velho Cego foi elaborado a partir do conhecimento da existência do homem branco e portanto posterior ao Mito de Auké que explica o aparecimento deste personagem no cenário indígena. Vimos como o problema que norteia a primeira parte do mito, a oposição meninos (casal de irmãos)/sociedade, serve para marcar a perda da autonomia indígena (o problema é resolvido fora do âmbito da sociedade tribal, e não seria errado dizer que a solução é dada pelos brancos) e a perda do controle sobre a ordem tribal, introduzindo a problemática central do mito que poderíamos denominar como; as perspectivas de reprodução social do grupo diante dos avanços da sociedade regional e da situação de relativa dependência frente aos *civilizados*. Nesse sentido, em relação ao mito de Auké (Da Matta, 1970: 77-107), o conto do Velho Cego seria um segundo momento da reflexão indígena sobre a situação do contato interétnico.

Por outro lado, assinalamos também que a alternativa apresentada pelo mito, ainda que restrita ao plano individual (a integração do rapaz no mundo dos brancos), não passa de uma solução aparente para a situação crítica em que a sociedade se encontra, pois, como vimos, o mito expressa exatamente o oposto da solução alternativa que apontamos acima. Isto é, constata a impossibilidade de integração à sociedade nacional paralelamente à proximidade do fim (da morte) da sociedade indígena. Aliás parafraseando a epígrafe de Lévi-Strauss no início do texto, isto "acontecerá sempre que o mito procure exprimir uma verdade negativa". Em outras palavras o mito aponta para uma situação mas a sociedade se recusa a acreditar nela.

Apêndice: O Velho Cego (Joãozinho e Maria)[13]

Um índio tem três filho. A mulher dêle morreu. A mulher do outro falou que quer criá os menino dêle. Falou com o véio e êle deu os dois, um

13. Reproduzido de Vilma Chiara (1961/2: 352-355).

home e uma mocinha. E vai criando os dois menino. Mas muié dêle tá com preguiça. Então levou os menino pra deixá no mato. E levaram pra tirá abêia com combuca comprida e machado. Só pra enganar!

Andaram muito. Chegaram no meio do mato e pendurou a combuca. Aí andaram mais uma légua e deixou os menino esperando:

– Depois eu venho buscá! – Mas deixou os menino.

Os menino chamaram e combuca respondeu: – Uhh!

– Ói, papai tá gritando! – Assustaram, gritou outra vez e combuca respondeu. Andaram, andaram e acharam combuca.

– E agora? Nois se perdeu!

E foram andando nêsse rumo pra achar morador. Caminharam até achar a casa de um véio cego que tinha muito mendoim, sem criação, num tinha galinha nem nada. Mas o véio tava cuidando do mendoim com vara, para espantar passarinho.

Os menino foram vêr e viram que era só aquele véio cego. Foram tirando mendoim. O menino tirava e levava pra irmã dêle. E o véio escuitava que remexia, e passava a vara. Mas o menino era sabido, ia desviando e corria. Aí a irmã queria também buscá o mendoim, mas não sabia bem. E o véio bateu com a vara no braço dela. Gritou logo.

– Quem tá aí panhando meu mendoim?

O menino falou:

– Não adianta mais se escondê. Êle já sabe! Somo nóis! – E disse o nome dêle.

Aí véio disse:

– Não tem nada não, pode comê. – Deu comida pra êles. Botou num quarto fechado e só dava comida.

Passou dois mêis e quis espiar como êles tava. Quis vêr o dedo no buraco da parede e achou que tava grandinho.

Passou quatro mêis, aí o menino saiu pelo telhado e matou dois lagartixa do rabo mais grosso. Aí o véio foi pedir o dedo e o menino mostrou o rabo de lagartixa e viu que tava grande.

Foi dando de comê. E o menino saiu e matou dois calango e mostrava os rabo pro véio. E aí êle achou que êles tava já bem grande e botou pra fora, e mandou êles rachar muito pau e fazer fornage pra tacho e mandou enchê água.

Aí deus Pápam chegou e perguntou o que tava fazendo. O menino explicou que tava fazendo fogueira grande pra êles brincar, que o véio mandou.

Deus falou, que êle tava enganado, êle ia ensinar:

– Quando o véio mandá vocês dançá em volta do fogo, vocês diz que não sabe, pra êle ensiná primeiro.

De madrugada botaram fogo em baixo do tacho. Deixou ferver bem e avisaram o cego.

– Tá bom.

– Tá? Então vão brincá aí pertinho!

– Nós não sabe, brinca você primeiro!

– Tá bom, vou mostrá.

Então os menino empurraram o cego pro tacho. Êle gritou, pegou na beira do tacho pra saí. O menino pegou um pau e bateu duro nos dedo dêle. O véio caiu dentro da água quente e morreu. Cozinharam muito até que secou água. Pegou fogo no velho, virou cinza.

Aí, deus disse pra fazer dois bolo bem igualzinho da cinza e jogá o resto em cima da casa.

Esperaram que a cinza esfriou. Fizeram os bolos e puzeram o resto em cima da casa. Da cinza do cego saiu galo cantando, muita galinha, pintinho.

Passou uma hora, saiu cachorro balançando rabo, fazendo baruio. A moça falou pra ver o cachorro. Êle saiu, viu dois cachorro grande, muito bonito, um macho, outro fêmea.

Êle foi caçar, falou pra não mexer com os cachorros.

A irmã botou prego nas oreias dos cachorros pra êles não escutar nadinha.

O menino foi andando. Viu jacu. Atirou! Viu outro. Atirou, e os dois jacu ficaram prêso lá em cima do pau. Êle subiu. Tá chegando lá em cima. Aí veio um bicho feio pra comê êle. Falou:

– Desce aqui!

– Num desço não!

– Desce, sinão eu derrubo o pau!

– Pode derrubá!

O bicho mordeu o pau e tirou um bocadão:

– Agora desce!

O rapaz disse: – Espera, eu grito, depois eu desço.

O bicho esperou. Gritou. Gritou muito. O cachorro não escutava, que tinha os dois prego nas oreia. Gritou, gritou muito mesmo, e o cachorro sempre escutou um bocadinho. Aí veiu correndo. Era cachorro fêmea que veiu. Chegou, brigou muito com bicho feio, até que ficou cansado.

Chegou o macho, e derrubou logo e mataram o bicho. O rapaz desceu e foi embora. Brigou muito com irmã. Chorou muito. Cozinharam os jacu. Comeram e dormiram. Aí ficaram imaginando pra mudar de lugar, para escolher lugar melhó pra morá. E então foram andando procurando, andando. Mataram frango. Fizeram frito. Pegaram os pinto pra levar pra criar.

Chegaram numa tapera de pousada. Foi caçar e achou jacu otra veis. Atirou. Mas o jacu não caiu, não. Ficou lá em cima no pau. Tinha outro jacu. Atirou outro, e também não caiu. Aí êle subiu no pau e foi buscar. Quando tava lá em cima, veiu outro bicho feio, grande, de cabeça grande. O cachorro fêmea avançou. Logo brigou muito. O macho veio também e mataram o bicho. Rapaz desceu. Levou o jacu pra irmã cozinhá. Tinha lá nessa pousada uma barroca funda, buracão, pra descê com um cipó até no fundo. Aí que acabaram de comê, rapais foi descê pra buscá água.

Chegaram dois rapais. Viram êsse moça bonita. Conversou pra ir embora mais êles. E moça foi mesmo. Não se importou com irmão dela lá em baixo da barroca. Aí os rapais cortaram corda pra rapais não subir.

Êle ficou lá em baixo, passou, passou muitos dias, e êle morreu de frio!

Aí chegaram uns home e escutaram os cachorro e pensaram:

– Aí tem cachorro, cadê o dono dêle?

– Vai vê, tá arranchando por aí!

– Vamo bebê água!

Chegaram na barroca, e tava lá o cachorro oiando pra baixo. Aí êles viram o dono lá em baixo.

– Como foi? Vai vê, êle morreu de frio!

Cortaram pau comprido. Fizeram escada pra buscar o rapais. Fizeram cama de paia e subiram o rapais. Cachorro ficaram tudo alegre. O home deixaram lá mesmo e foram embora. Os cachorro começaram a lamber o rapais tudinho. Cachorro começa lambendo cabeça, o macho. E fêmea lambendo o pé, até o embigo. Lamberam tudinho. Daí viraram de costa e

começaram outra vez lambendo. Sempre lambendo. O dono abriu os zóio e viu os dois cachorro. Tava procurando irmã.

– Como foi? Irmã sumiu, deixou eu lá na barroca com frio.

Aí ficou muito zangado. Comeram do frito que tava escondido. E foi embora só procurando irmã. Procurando, preguntando prôs moradô se tinha visto a môça com dois rapais.

– Vi, sim, foram nesta estrada mesmo.

Foi andando, até chegar noutro morador. Êsse ensinou casa dela, uma fazenda grande. Aí chegou lá, e tava irmã. Irmã ficou contente, mas irmão tava zangado. Pegou chicote e surrou muito, muito. Deixou lá no chão e foi embora. Andou muito. Chegou numa cidade grande que tinha um bicho que comia gente na rua. Povo todo tá oiando êsse rapais com dois cachorro tão grande, si não queria matá o bicho. Aí rapais encontrou o homem rico da cidade, que queria pagar pra êle matá o bicho ruim. Acertaram o pagamento, muito, muito dinheiro. Aí rapais acertou com êle e perguntou que hora é que o bicho saía.

– De noite!

Chegou de noite. Levaram êle lá na casa que o bicho saía. E êle ficou lá de fronte na outra casa, só esperando, esperando, tudo quietinho. Aí, coisa de oito hora saiu o bicho feio, de boca grande. O rapais mandou o cachorro fêmea. Aí brigou com o bicho até fica cansado. Aí êle botou o outro cachorro grande, o macho pra brigá. Êle chegou e foi pegando logo no pescoço do bicho que tava cansado. Brigou, brigou! Aí rapais saiu com arma e atirou. Matou o bicho feio.

O povo saiu tudinho na rua. E espiaram o bicho feio e os cachorro. E o rapais ganhou todo aquêle dinheirão, ficou rico agora!

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. 1978. *Artesanato Krahó: divisão de trabalho trançado.* Relatório apresentado ao CNRC.

CHIARA, Vilma. 1961/2. Folclore Krahó. *Revista do Museu Paulista*, NS, v. 13: 352-355.

DaMATTA, Roberto. 1970. "Mito e Antimito entre os Timbira". In *Mito e Linguagem Social* (Lévi-Strauss et al.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 77-106.

___. 1973. "Mito e Autoridade Doméstica". In *Ensaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes. pp. 19-63.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1970. "A Gesta de Asdiwal". In *Mito e Linguagem Social* (Lévi-Strauss et al.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 13-51.

___. 1975. "A Estrutura dos Mitos". In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 237-265.

___. 1976. "A Estrutura e a Forma". In *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 121-151.

MELATTI, J. C. 1970. "O Mito e o Xamã". In *Mito e Linguagem Social* (Lévi-Strauss et al.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 65-76.

___. 1972. *O Messianismo Krahó*. São Paulo: Herder/USP.

___. 1978. *Ritos de Uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática.

ROMERO, Sílvio. 1971. "João Mais Maria". In *Antologia do Folclore Brasileiro*, v. 1. (L. C. Cascudo, org.). São Paulo: Livraria Martins Editora. pp. 317-321.

GRIMM. 1960. "Hansel and Gretel". In *The Grimm's German Folk Tales*. Illinois: Southern Illinois University Press. pp. 57-63.